

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI GIOACHIMITI  
S. GIOVANNI IN FIORE

Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti  
Collana a cura di Marco Rainini

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI GIOACHIMITI

S. GIOVANNI IN FIORE

*Comitato scientifico*

Gian Luca Potestà (direttore), Valeria De Fraja, Pietro De Leo,  
Alessandro Ghisalberti, Roberto Guarasci, Bernard McGinn,  
Salvatore Angelo Oliverio, Marco Rainini,  
Kurt-Victor Selge, Giuseppe Riccardo Succurro, Fabio Troncarelli



Regione Calabria  
*Dipartimento Cultura*



Comune di  
San Giovanni in Fiore



Provincia di  
Cosenza



Comune di  
Carlopoli



Comune di  
Celico



Comune di  
Luzzi



Comune di  
Pietrafitta

# **Ordine e disordini in Gioacchino da Fiore**

Atti del 9° Congresso internazionale di studi gioachimiti  
San Giovanni in Fiore – 19-21 settembre 2019

*a cura di Marco Rainini*

**viella**

Copyright © 2021 - Centro Internazionale di Studi Gioachimiti  
Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: aprile 2021  
ISBN 978-88-3313-747-6

Congresso internazionale di studi gioachimiti, 9., San Giovanni in Fiore, 2019

Ordine e disordini in Gioacchino da Fiore : atti del 9. Congresso internazionale di studi gioachimiti : San Giovanni in Fiore, 19-21 settembre 2019 / a cura di Marco Rainini. - Roma : Viella, 2021. - 331 p., [8] c. di tav. : ill., tab. ; 24 cm. - (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti ; 27)

Nell'occh.: Centro internazionale di studi gioachimiti

Bibliografia: p. [277]-315

Indice dei nomi e dei luoghi: p. [317]-331

ISBN 978-88-3313-747-6

1. Gioacchino da Fiore - Congressi - San Giovanni in Fiore - 2019 I. Rainini, Marco II. Titolo

230.2092 (DDC 22.ed)

Scheda bibliografica: Biblioteca Fondazione Bruno Kessler



**viella**

*libreria editrice*

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

[www.viella.it](http://www.viella.it)

## Indice

|   |     |
|---|-----|
| <i>Presentazione. Quarant'anni di attività culturali del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti</i> di Giuseppe Riccardo Succurro                           | 7   |
| Sigle e abbreviazioni   | 13  |
| <i>Introduzione</i> di Marco Rainini  | 15  |
| GUY LOBRICHON<br><i>L'ordre de l'Apocalypse et les désordres de la fin: le commentaire de Joachim et ses innovations au regard de la tradition exégétique</i>   | 17  |
| GIAN LUCA POTESTÀ<br><i>Escatologie medievali nell'Italia contemporanea. Tullio Gregory da Buonaiuti a Nardi e oltre</i>  | 35  |
| MARCO RAININI<br><i>Ordo, simmetria, simbolo in Gioacchino da Fiore</i>   | 53  |
| RICCARDO SACCENTI<br><i>Ordines ecclesiae. Ordine della società, ordine escatologico: Gioacchino da Fiore e il contesto del XII secolo</i>                      | 71  |
| PIERO CAPELLI<br><i>L'attesa ebraica della fine fra Antichità Tarda e Medioevo</i>  | 93  |
| LUISA VALENTE<br><i>«In divinis intellectualiter versari oportebit»: la critica dell'uso dell'immaginazione in teologia fra Severino Boezio e il XII secolo</i> | 111 |
| CONSTANT J. MEWS<br><i>Joachim of Fiore and the Critique of Scholastic Theology</i>   | 153 |

|   |     |
|---|-----|
| ALESSANDRO GHISALBERTI  |     |
| <i>L'ordine dell'Aldilà nel pensiero di Gioacchino da Fiore</i>   | 171 |
| J.R. WEBB   |     |
| <i>Finding Order in Disorder: Joachim of Fiore on the Barbarian Invasions</i>   | 185 |
| VÉRONIQUE ROUCHON MOUILLERON  |     |
| <i>Canone iconografico, ordine di lettura e dinamismo esegetico: attorno alle ruote di Ezechiele in Gioacchino</i>    | 205 |
| GUIDO CARIBONI  |     |
| <i>«Libertate magis quam servitute gaudentes». Gli inizi dell'ordine fiorense</i>                                     | 219 |
| NICOLE BÉRIOU   |     |
| <i>Désordres dans l'Église et «ordre de la charité». Échos de la pensée de Joachim de Flore chez Robert de Sorbon</i> | 231 |
| FRANCES ANDREWS   |     |
| <i>Fra gli ordini di Gioacchino e il Gioacchino degli ordini: dagli Umiliati ai Mendicanti</i>                        | 243 |
| Opere citate  | 277 |
| Indice dei nomi e dei luoghi  | 317 |

PIERO CAPELLI

## L'attesa ebraica della fine fra Antichità Tarda e Medioevo

### 1. *L'apocalittica come genere letterario e come visione del mondo*

Per definire l'apocalittica antica e tardoantica come genere letterario si può ancora ricorrere utilmente, benché dopo oltre quarant'anni, alla definizione che ne fu data dal Genres Project della Society of Biblical Literature nel 1979: «Un genere di letteratura rivelatoria entro una cornice narrativa, nella quale una rivelazione viene mediata da un essere oltremondano verso un destinatario umano, rivelando una realtà trascendente che è sia temporale (in quanto prefigura una salvezza escatologica) sia spaziale (in quanto involve un mondo altro e soprannaturale)». <sup>1</sup> Questa definizione, per quanto di ampia prospettiva, va comunque integrata con un ulteriore elemento socio-religioso, considerando che il *Sitz im Leben* più probabile delle apocalissi sono le comunità in crisi, presso cui questo genere letterario intende fungere da esortazione e/o consolazione per mezzo dell'autorità divina. <sup>2</sup>

In una prospettiva religionistica e antropologica ancor più ampia, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, Ernesto De Martino e poi Alfonso M. Di Nola delinearono una grammatica dell'apocalittica come «situazione esistenziale collettiva di fine o di prossimità alla fine», «un'intuizione catastrofica del proprio essere (collettivamente) nel mondo» i cui elementi – sia dottrinali, sia letterari – scandiscono «un contrasto uomo-cultura, poiché l'uomo si è costruita una casa non adatta alle sue esigenze, ai suoi sogni e alla sua vita» (Di Nola). <sup>3</sup> Di Nola

1. Così John J. Collins, in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, a cura di Id., in «Semeia», 14 (1979), p. 9. Per lo stato della questione definitoria dell'apocalittica vedi anche, per es.: K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia 1977 (ed. or. *Ratlos vor der Apocalyptic*, Gütersloh 1970); R. Webb, «*Apocalyptic*»: *Observations on a Slippery Term*, in «Journal of Near Eastern Studies», 49 (1990), pp. 115-126; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990; A.Y. Collins, *Apocalypse Now: The State of Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century*, in «Harvard Theological Review», 104 (2011), pp. 447-457; L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Roma 2020.

2. D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in «Semeia», 36 (1986), pp. 13-64 (qui p. 27).

3. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, M. Massenzio, Torino 2002; A. M. Di Nola, *Apocalissi apocrife*, Milano 1978. In termi-

individuo in particolare nell'apocalittica ebraica elementi diversi da opera a opera, ma riuniti entro una struttura modulare che si può applicare anche ad ambiti culturali diversi da quelli d'origine, al di là della «taciturna insignificanza dei testi antichi» provenienti da mondi ideali «non più credibili per la pesantezza delle mitologie superate cui erano collegati».

Definirei in conclusione l'apocalittica ebraica e protocristiana antica, o meglio il pensiero apocalittico ebraico e protocristiano dei periodi persiano, ellenistico e romano (dal 539 a.C. al 135 d.C.), come un modo di pensare alla struttura e alla direzione della creazione, caratterizzato da un'espressione letteraria mitico-simbolica e dalla pretesa di essere frutto di rivelazione concessa dall'alto. Inoltre, l'espressione letteraria di questo tipo di pensiero si articolò in un sistema abbastanza preciso di *topoi* letterari (come ad esempio la preminenza ascritta al patriarca Enoch, che nella tradizione biblica canonica ha invece un ruolo del tutto marginale) e di elementi dottrinali (come l'idea dell'origine del male causata dalla ribellione a Dio di esseri angelici e non dell'uomo, l'idea dell'immortalità dell'anima, e la cosiddetta dottrina dei "due eoni", quello presente destinato alla fine e quello futuro eterno).

Combinando comunque l'approccio letterario e quello sociologico-religionistico all'apocalittica, essa risulta essere più che soltanto un genere letterario o un movimento culturale ebraico e cristiano, ma piuttosto una categoria generale del pensiero umano: una visione del mondo orientata all'idea della fine dei tempi e dotata di un suo repertorio di immagini e di simboli, che può veicolare teologie anche diverse e perfino contraddittorie, e che emerge prevalentemente in epoche di crisi istituzionale e sociale, quando diventa impossibile interpretare teologicamente la storia in termini positivi. In tali frangenti l'apocalittica è in genere una manifestazione di alienazione (nel senso marxiano del termine), perché allo sforzo politico per modificare la realtà sostituisce l'automarginalizzazione (come nel caso del gruppo di Qumran, forse l'unico gruppo apocalittico ebraico sulla cui realtà sociologica si possa formulare qualche ipotesi plausibile),<sup>4</sup> arrivando a volte ad annegare nel senso della fine perfino la coscienza di sé.

ni analoghi, negli stessi anni, Umberto Eco distingueva tra autori «apocalittici» e autori «integrati» in un suo celebre saggio sulla cultura di massa (*Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano 1964).

4. Vedi L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianesimo a Qumran*, Brescia 2006. Sulla sociologia dei movimenti apocalittici ebraici antichi vedi: L.L. Grabbe, *The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», 4 (1989), pp. 27-47; Id., *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge 1995; P. Piovanelli, *Was There Sectarian Behaviour before the Flourishing of Jewish Sects? A Long-Term Approach to the History and Sociology of Second Temple Sectarianism*, in *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances*, ed. D.J. Chalcraft, London-Oakville 2007, pp. 156-179; G. Boccaccini, *Non-Apocalyptic Responses to Apocalyptic Events: Notes on the Sociology of Apocalypticism*, in *The Seleucid and Hasmonean Periods and the Apocalyptic Worldview*, a cura di L.L. Grabbe, G. Boccaccini, J. Zurawski, London 2016, pp. 33-43.



## 2. *Cosmologia e teleologia nell'apocalittica ebraica e protocristiana dal VI sec. a.C. al II sec. d.C.*

Uno dei *topoi* più importanti del genere letterario apocalittico in generale è la meditazione sul tempo e sulla sua direzione escatologica. Nelle apocalissi ebraiche scritte nei secoli tra l'inizio della dominazione persiana (539 a.C.) e la fine della seconda guerra contro Roma (135 d.C.), questa meditazione si esprime in due modi:

1) In alcuni casi il tempo viene descritto secondo la sua struttura cosmologica, ossia nelle realtà astronomiche dalle quali esso ha avuto origine e giustificazione. A partire da questa idea, i testi elaborano dei calendari che hanno lo scopo di regolare la vita liturgica (le festività, ecc.). A fini puramente pratici darò a questa riflessione sul tempo e ai suoi esiti letterari il nome di “rappresentazione cosmologica”.

2) In altri casi l'attenzione dello scrittore apocalittico si rivolge all'individuazione, nel tempo, di una scansione o successione di diversi periodi, che viene applicata alla storia d'Israele e alla predizione del prossimo futuro, fino all'avvento dell'*eschaton* che molti ebrei attendevano come imminente. Chiamerò “teleologica” questa rappresentazione del tempo.<sup>5</sup>

### 2.1. *La rappresentazione del tempo nella letteratura enochica più antica*

Nei suoi studi degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso Paolo Sacchi è riuscito a identificare molti testi ebraici non canonici, e tra questi numerose apocalissi (come per esempio il *Libro etiopico di Enoch* o *1 Enoch*) come l'espressione di una precisa corrente di pensiero che si opponeva all'ideologia basata sulla Legge che andava diventando predominante entro l'ebraismo del Secondo Tempio (a partire dal 539 a.C.) grazie alla supremazia politica della classe sacerdotale sadocita e alle riforme di Esdra e Neemia. Questa corrente di pensiero è stata definita “enochica” perché in molte delle apocalissi che essa produsse la funzione del rivelatore è svolta dal patriarca prediluviano Enoch, che, secondo l'interpretazione apocalittica di *Genesi* 5,24, fu assunto da Dio in cielo prima ancora di morire.<sup>6</sup>

La meditazione apocalittica sulla natura e sul senso del tempo compare già nelle parti più antiche del *1 Enoch*: il *Libro dei Vigilanti* (*1 Enoch*, capitoli 6-36) e il *Libro dell'Astronomia* (*1 Enoch*, capitoli 72-82), che possono essere fatti

5. Sul tempo nella letteratura ebraica antica e tardo-antica vedi P. Capelli, *La matrice giudaica nella costruzione del tempo cristiano*, in *Costruzioni del tempo nelle prime comunità cristiane*, Atti del XVII Convegno di Studi Neotestamentari (Venezia, 14-16 settembre 2017), a cura di D. Garruba, Bologna 2019 (Ricerche Storico Bibliche, 31/2), pp. 35-62.

6. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*. Sul prosieguo della tradizione enochica nella Tarda Antichità anche in ambito cristiano e islamico vedi A. Y. Reed e J. C. Reeves, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages*, I: *Sources from Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford-New York 2018.

risalire almeno al IV secolo a.C.<sup>7</sup> Nei libri dei *Vigilanti* e dell'*Astronomia* si possono vedere le origini di un interesse per la fine verso la quale tende il tempo storico: si dice che questa fine è stata fissata in origine da Dio stesso e scritta sulle «tavole del cielo» (*Libro dell'Astronomia*, 81,2), e che il tempo storico si concluderà entro «settanta generazioni» con il giudizio finale (*Libro dei Vigilanti*, 10,6.12; 16.1) e sarà seguito da un eone eterno (*Libro dei Vigilanti*, 10,5.13; *Libro dell'Astronomia*, 72,1).<sup>8</sup>

A parte questa escatologia rudimentale, gli autori del *Libro dei Vigilanti* e di quello dell'*Astronomia* sono più interessati alle origini del male (ascritta alla ribellione degli angeli Vigilanti contro Dio) che alla fine del mondo, e anche la descrizione del piano originario di Dio per l'universo data nel *Libro dell'Astronomia* mostra evidentemente più interesse per la sfera che modernamente definiamo etica rispetto a quella che chiamiamo cosmologica. Quindi la distinzione che ho proposto tra una rappresentazione cosmologica del tempo e una teleologica non può ancora essere applicata al periodo più antico dell'apocalittica ebraica, benché in quest'ultima la dimensione etica e quella cosmologica-naturalistica non si possano scindere l'una dall'altra. Infatti, a partire dalla ribellione degli angeli Vigilanti, il disordine e l'impurità (in una parola, il male) sono venuti a far parte dell'universo, e la definizione dei confini tra il bene e il male – così come quella della loro battaglia escatologica – fanno parte della descrizione enciclopedistica dell'universo e della natura che, come detto, di questa apocalittica antica è uno degli interessi principali.<sup>9</sup>

## 2.2. *La letteratura enochica più recente: una rappresentazione cosmologica del tempo*

All'incirca dalla fine del III secolo a.C., il pensiero ebraico sul tempo andò assumendo in modo più definito quel punto di vista che ho definito cosmologico. L'autore dei capitoli 1-6 di *I Enoch* condivide con quello del *Libro dei Vigilanti* (16,1) l'idea della remunerazione escatologica (1,7-9), ma il suo interesse è rivol-

7. Sulla datazione delle diverse parti del pentateuco enochico vedi P. Sacchi in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di Id., 5 voll., Torino 1981-2000, vol. I (1981), pp. 438-442; J. Charlesworth, *A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books*, in «Henoch», 24 (2002), pp. 225-234.

8. Cito dalla traduzione di Luigi Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, pp. 467-667.

9. Ancora nel *Sefer Yetzirah* (*Libro della modellazione*), una cosmologia neopitagorica tardo- o post-antica destinata a divenire uno dei testi fondanti e più importanti di tutta la tradizione mistica ebraica successiva, il mondo è detto fondarsi su cinque dimensioni costituite da coppie di entità astratte (dette *sefirot* o '*omaqim*) opposte l'una all'altra: la dimensione del tempo («principio» vs. «termine»), la dimensione dell'etica («bene» vs. «male») e le tre dimensioni dello spazio («altitudine» vs. «sotto», «oriente» vs. «occidente» e «settentrione» vs. «meridione») (traduco i termini-chiave dal § 7 del testo della cosiddetta recensione breve secondo l'edizione a cura di A.P. Hayman, *Sefer Yesira. Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen 2004, p. 76). Per l'autore di questo testo, la distinzione tra bene e male faceva parte della creazione e quindi della natura; per l'apocalittica enochica, essa non faceva parte della creazione, ma era entrata a far parte della natura a seguito della ribellione degli angeli.

to molto più alla struttura del piano di Dio per l'universo che non alla sua durata, e perciò non pone un accento particolare su quell'*eschaton* che sarà insieme *la fine* e *il fine* del tempo/storia.

Nemmeno nel libro dei *Giubilei* (una riscrittura della *Genesi* databile alla fine del II secolo a.C.) si osserva alcun particolare interesse per l'escatologia. La prospettiva cosmologica è condivisa dal *Libro delle Parabole* (*1 Enoch*, 37-71), che risale al I secolo a.C. o al I d.C., e che pure condivide i fondamenti della dottrina escatologica attestata in precedenza nei libri dei *Vigilanti* e dell'*Astronomia*: il giudizio, la remunerazione oltremondana e l'eterno. La versione più antica (e più breve) del *Libro slavo di Enoch* (*2 Enoch*), anteriore alla distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., fornisce una dettagliata descrizione della struttura dei cieli e di un calendario solare (analogo a quelli descritti nel *Libro dell'Astronomia* e nei *Giubilei*): non vi è assolutamente alcun interesse sul come né sul quando avverrà l'*eschaton*, e nemmeno su alcuna suddivisione del tempo/storia che preannunci l'evento finale e conduca verso di esso.

### 2.3. *Altra apocalittica del periodo del secondo Tempio: una rappresentazione teleologica del tempo*

Diversamente da quanto visto finora, in numerosi altri testi ebraici di origine palestinese a partire dal II secolo a.C. è prevalente l'idea secondo la quale la storia recente d'Israele e il suo prossimo futuro sono suddivisi in determinati periodi, la cui individuazione dà senso al tempo storico e rivela che è ormai imminente quell'*eschaton* che Dio ha prestabilito per il mondo.

La prima attestazione di questa rappresentazione del tempo/storia, che ho chiamato teleologica, si trova nel capitolo 2 del libro di *Daniele*, dove le cinque parti della statua vista in sogno da Nabucodonosor simboleggiano i diversi imperi stranieri che avranno il potere su Israele, e precisamente quello neobabilonese (la testa d'oro della statua), quello dei medi (il petto e le braccia d'argento), quello persiano (il ventre e le cosce di bronzo), quello di Alessandro Magno (le gambe di ferro) e i regni dei diadochi (i piedi di ferro e argilla). La pietra che alla fine manderà la statua in frantumi rappresenta il regno di Dio. Non è facile datare la redazione di *Daniele 2* (sebbene la compilazione finale del libro nel suo insieme risalga sicuramente al periodo delle guerre maccabaiche, 167-164 a.C.).<sup>10</sup> Ma quale che sia stato il caso, *Daniele 2* è il primo tentativo ebraico a noi pervenuto di pensare la storia in termini mitico-simbolici;<sup>11</sup> ed è anche il primo caso in cui la forma ebraica della dottrina dei due eoni e il motivo iranico o ellenistico della

10. Per la datazione di *Daniele 2* vedi E. Bickerman, *Quattro libri stravaganti della Bibbia: Giona - Daniele - Kohelet - Ester*, Bologna 1979 (ed. or. *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Kohelet, Esther*, New York 1967), p. 83, e A. Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino 1987, pp. 33-39 (già in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei. Cl. Sc. mor. stor. e filol.», 35 [1980], pp. 157-162).

11. Cf. A.Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden-New York-Köln 1996 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50), p. 58.

successione degli imperi compaiono in un medesimo testo (come avverrà di nuovo, per esempio, nei testi apocalittici ebraici che verranno a costituire i libri III, IV e V della raccolta degli *Oracoli Sibillini*, composti in greco tra il I secolo a.C. e il II d.C. nella diaspora ebraica d'Egitto e d'Asia minore).<sup>12</sup>

Tralasciando molta altra letteratura apocalittica ebraica antica, sia canonica<sup>13</sup> sia non canonica,<sup>14</sup> prendo in esame un'apocalisse risalente al periodo tra le due guerre d'indipendenza perdute dagli ebrei contro Roma (70-135 d.C.): l'*Apocalisse siriana di Baruch* (2 *Baruch*), che mostra un particolare interesse per individuare una scansione dell'èone presente in diversi periodi.

(1) Nei capitoli 26-28 una voce dall'alto rivela a Baruch, rappresentato come profeta, che le tribolazioni che precederanno l'era messianica dureranno per dodici parti di tempo, le quali saranno turbate da diverse catastrofi: «Misura e numero di quel tempo saranno due parti: settimane di sette settimane» (28,2).<sup>15</sup> (2) Il primo sogno di Baruch (capitoli 36-42) viene interpretato da Dio stesso nel senso che, a partire dal momento presente e fino alla venuta del messia, vi sarà una successione di quattro regni. (3) Nel secondo sogno di Baruch (capitoli 53-74), secondo l'interpretazione che ne dà l'angelo Ramael, la storia umana fino all'avvento dell'*eschaton* e dell'èone eterno viene divisa in dodici età, ciascuna delle quali inizia male e termina bene. Le età sono rappresentate da dodici piogge d'acqua scura all'inizio e luminosa alla fine, e viene detto che dieci e mezza sono già trascorse. Questo schema cronologico può apparire cerebrale o addirittura cervelletto, ma è sintomatico di quanta energia mentale si dedicava a questo particolare aspetto della speculazione escatologica nell'antico Israele tra le due guerre contro Roma.<sup>16</sup>

#### 2.4. Un confronto diacronico

Se si considera in quali periodi della storia dell'ebraismo e degli ebrei di Palestina siano concretamente attestate le due rappresentazioni apocalittiche del tempo che ho definito cosmologica e teleologica, si osserva che la rappresentazione co-

12. Vedi: J.W. Swain, *The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire*, in «Classical Philology», 25 (1940), pp. 1-21 (a favore dell'origine ellenistica); D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in «Israel Oriental Studies», 2 (1973), pp. 148-176 (a favore dell'origine iranica).

13. Per es. le visioni narrate nei capitoli 7-12 del libro di *Daniele*.

14. Per es. il *Libro dei Sogni* (1 *Enoch*, capitoli 83-90), la cosiddetta *Epistola di Enoch* (1 *Enoch*, capitoli 91-104), i *Testamenti dei dodici patriarchi* e i pur non molti riferimenti escatologici che affiorano nella tradizione letteraria della cosiddetta "riscrittura della Bibbia" (*rewritten Bible*), quali ad esempio il già citato *Libro dei Giubilei* e il *Libro delle antichità bibliche*.

15. Cito dalla traduzione di Paolo Bettiolo in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, pp. 173-233.

16. Il *Quarto libro di Ezra* (4 *Ezra*), un'altra ampia e importante apocalisse contemporanea del 2 *Baruc*, è ugualmente incentrato sulla rappresentazione teleologica del tempo, ma non mostra lo stesso interesse per la scansione dell'èone presente in periodi. Vedi E. Lupieri, *Apocalittica e Apocalisse*, in Id. et al, *Attualità dell'Apocalisse*, Palermo 1992, pp. 15-32. Per una diversa ricostruzione della cronografia sottostante al 4 *Ezra* vedi L.L. Grabbe, *Chronography in 4Ezra and 2Baruch*, in «Society of Biblical Literature Seminar Papers», 20 (1981), ed. K.H. Richards, pp. 48-63.

smologica sembra avere suscitato interesse lungo tutto lo sviluppo dell'apocalittica ebraica nel periodo persiano, ellenistico e romano. Le sue attestazioni più antiche si possono far risalire al IV secolo a.C., nel *Libro dei Vigilanti* e nel *Libro dell'Astronomia*; la si trova già completamente elaborata nel III secolo a.C., nei capitoli 1-6 di *1 Enoch*; e compare per l'ultima volta poco prima del 70 d.C. nel *2 Enoch*.

Diversamente, i testi esaminati o menzionati più sopra in cui il tempo è rappresentato secondo la prospettiva teleologica possono essere riuniti in tre gruppi, ciascuno composto in un distinto periodo della storia ebraica:

1. *Daniele 2* risale al momento d'incertezza che la Palestina attraversò nella prima metà del III secolo a.C., quando fu la scena delle guerre siriane tra i Seleucidi e i Tolomei, quando il senso di oppressione politica e le aspettative di liberazione dal dominio straniero dovettero farsi sempre più forti;

2. *Daniele 7-12*, e altre apocalissi come il *Libro dei Sogni* e l'*Epistola di Enoch*,<sup>17</sup> risalgono all'epoca dei Seleucidi, il cui oppressivo dominio su Israele durò dal 200 al 164 a.C.;

3. Il *2 Baruch* e il *4 Ezra*<sup>18</sup> risalgono al periodo tra le due guerre contro Roma (70-132 d.C.), ossia tra la distruzione del Secondo Tempio e la fine della speranza di ricostruirlo, che segnò anche la fine di ogni aspettativa da parte dei gruppi ebraici indipendentisti.

Un'osservazione ulteriore è che, nei testi in cui è documentata una delle due rappresentazioni del tempo, l'altra non compare: esse sembrano escludersi a vicenda, almeno dal punto di vista letterario. Verrebbe da formulare l'ipotesi che si trattasse di una vera e propria incompatibilità psicologica tra due modi diversi di percepire il tempo. In effetti, negli anni Cinquanta del Novecento (sotto l'influenza del *Mythe de l'éternel retour* di Mircea Eliade, del 1949), l'alternativa tra un'idea lineare di tempo e una ciclico-periodica nell'ebraismo antico fu l'oggetto di un fortunato studio di Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*,<sup>19</sup> in cui l'autore sosteneva che la mentalità ebraica più antica fosse stata caratterizzata da un'idea ciclico-periodica del tempo. Il punto di vista di Boman era essenzialista, idealistico e astratto, e la reazione a esso cominciò già negli anni Sessanta con i lavori sulla concezione biblica del tempo di Ernst Jenni e Gerhard von Rad,<sup>20</sup> culminando nella *Weisheit in Israel* di quest'ultimo (1970),<sup>21</sup> che "rimpatriò" definitivamente nella cultura ebraica antica una forte coscienza del

17. Cf. anche il *Testamento di Levi* (dai *Testamenti dei dodici patriarchi*).

18. Cf. anche il *Libro delle antichità bibliche*.

19. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954<sup>2</sup>, 1965<sup>4</sup>.

20. E. Jenni, *Time*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 voll., New York 1962, vol. IV, pp. 643-649; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* Brescia, 2 voll., Brescia 1972-1974 (ed. or. *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bdd., München 1965-1966), vol. II (1974), pp. 124-152.

21. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova 1990; vedi ivi, pp. 235-252.

divenire dei tempi e radicò nel pensiero dei profeti biblici l'escatologia apocalittica e la dottrina dei due eoni. Ci si avviava così a superare la concezione dell'apocalittica ebraica quale filone di pensiero autonomo ed eterodosso, e a considerarla invece come una *Weltanschauung* generale che diversi autori ebrei e diversi gruppi ebraici accolsero in diverse misure e fornendole diverse risposte, spesso in relazione alle loro posizioni rispetto alle potenze straniere sotto il cui dominio Israele era caduto o rischiava di cadere. Quindi non sarebbe utile ricondurre all'alternativa di Boman la mia distinzione tra una rappresentazione (o idea) cosmologica del tempo e una teleologica. Non è in prospettiva psicologica né unicamente letteraria che tale distinzione va eventualmente vista, ma piuttosto nella prospettiva dell'ideologia politica, che naturalmente, nel pensiero di una società tardoantica, non può essere distinta dalla prospettiva che noi moderni chiamiamo teologica. Secondo Norbert Elias il tempo è «un mezzo per orientarsi nel mondo sociale»,<sup>22</sup> e quindi anche un fattore nella costruzione dell'ordine sociale. Perciò, idee differenti circa il tempo e il suo senso possono essere viste come risposte differenti a istanze politiche, che erano anche religiose. Pensare il tempo in una prospettiva cosmologica non aveva una valenza ideologico-politica molto forte: era una fra molte forme pre-scientifiche di conoscenza della creazione e delle sue strutture, ed esprimeva integrazione politica piuttosto che aspettative apocalittiche. Sotto la pressione degli eventi, questo modo di pensare il tempo diveniva periodicamente più *engagé* e propriamente apocalittico, volgendosi a cercare di capire la direzione e il fine del tempo/storia, e più in particolare il destino di Israele entro questo quadro escatologico. La rappresentazione teleologica del tempo/storia fu la particolare modalità, o connotazione, che il pensiero apocalittico ebraico assunse in situazioni in cui la sua preoccupazione principale – conscia o inconscia che fosse – doveva essere la costituzione di un'identità nazionale militante, mobilitata contro il dominio straniero e la frantumazione della nazione. Come ogni apocalittica, anche quella ebraica era, e sarebbe rimasta, una teologia per tempi difficili.<sup>23</sup>

### 3. *Attesa della fine e messianismo nella letteratura rabbinica classica (III-VI sec. d.C.).*

Il retaggio dell'apocalittica ebraica del Secondo Tempio nella letteratura del periodo di formazione dell'ebraismo rabbinico, come pure nella tradizione mistica ebraica fino alla *qabbalah* medievale e moderna, è amplissimo e variegato.<sup>24</sup>

22. N. Elias, *Saggio sul tempo*, Bologna 1986 (ed. or. *Über die Zeit*, Frankfurt a.M. 1984), p. 9.

23. L'efficace definizione è di Benito Marconcini, *Apocalittica. Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Leumann 1985.

24. Vedi per es.: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Berlin 1980; G. Stemmerger, *Das Fortleben der Apokalyphtik in der rabbinischen Literatur*, in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, hg. von A. Vivian, Frankfurt a.M. (u.a.) 1990, pp. 335-347; R. Boustani, P.G. McCullough, *Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism*, in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. J.J. Collins, Oxford 2014, pp. 85-103.

Una parte importantissima di questo discorso escatologico ebraico e della sua continuità è senz'altro costituita dal messianismo, sulle cui varie forme nel pensiero rabbinico tardoantico mi concentrerò ora brevemente.

La letteratura rabbinica più antica (dal III al VI secolo), sia in Palestina sia nella diaspora della Mesopotamia, presenta una dottrina messianica articolata secondo punti piuttosto costanti e precisi, condivisi dalla maggior parte dei rabbini citati nelle fonti, e da tempo individuati e descritti dagli studiosi moderni:<sup>25</sup>

- le fonti attestano la diffusa idea che nella storia, e in particolare in quella d'Israele, si possa individuare una scansione secondo periodi predeterminati da Dio, in base a cui calcolare la maggiore o minore prossimità dell'avvento del messia e della fine di questo mondo; ma questa pratica del "calcolo dei tempi", per quanto popolare, viene ufficialmente scoraggiata come un'intrusione umana nel pensiero divino;

- il messia arriverà se Israele avrà rispettato i suoi obblighi nell'alleanza con Dio;

- l'avvento del messia sarà preceduto da una serie di catastrofi e di guerre (come quella di Gog e Magog, in base ai capitoli 38-39 del libro biblico di *Ezechiele*), comunemente chiamate le «doglie del messia» (*chevle mashiach*);

- il profeta Elia fungerà da precursore e nunzio del messia;

- l'era messianica sarà distinta dall'era presente, ma anche da quello eterno e immutabile;

- il messia radunerà in Palestina gli ebrei esuli nella diaspora, ma nei suoi giorni non verranno più accettati proseliti (perché motivati da semplice opportunismo o perché non adeguatamente osservanti).<sup>26</sup>

Per tutta la Tarda Antichità la classe rabbinica sia palestinese sia mesopotamica si dedicò alla redazione di grandi compilazioni di diritto e casuistica religiosi (la Mishnah e il Talmud) e di una vasta letteratura omiletica basata sull'esegesi della Scrittura (i *midrashim*). A questa produzione si affiancò quella di *midrashim* di contenuto messianico, o di narrazioni espressamente apocalittiche (come per esempio il *Sefer Zerubbavel*). Tipica di questa tradizione letteraria era la prassi del "calcolo dei tempi", da secoli diffusa tra gli ebrei soprattutto nei momenti di crisi politica e istituzionale.<sup>27</sup> Anche i rabbini vi indulgevano spesso, come si vede ad esempio nella seguente pericope dal trattato *Sanhedrin* del Talmud Babilonese (97a-b):

25. Vedi per es. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. ingl. New York 1955, pp. 391-407, e J. Neusner, *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Lanham 1988, pp. 178-191.

26. Vedi Klausner, *Messianic Idea*, pp. 475-482.

27. Vedi A.Y. Collins, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hgg. von W. Haase, H. Temporini, Berlin 1984, vol. II 21,2, pp. 1221-1287, e P. Capelli, *Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica*, in «Un tempo per nascere e un tempo per morire». *Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele*, Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-12 settembre 1995), a cura di G.L. Prato, Bologna 1997 (Ricerche Storico-Bibliche, 15/1), pp. 193-214.

[Uno] della scuola di Elia insegnò:<sup>28</sup> “Il mondo durerà per seimila anni: per duemila anni il *tohu*,<sup>29</sup> per duemila anni la Torah, per duemila anni i giorni del messia. Ma a causa dei nostri peccati, che si sono moltiplicati, di questi [ultimi duemila anni] ne sono scaduti quanti ne sono scaduti”.

Elia disse a Rav Yehudah, il fratello di Rav Salla il Pio: “Il mondo non [durerà] meno di ottantacinque giubilei, e nell’ultimo giubileo arriverà il figlio di Davide”.

Quello gli ribatté: “All’inizio o alla fine [del giubileo]?”

Gli rispose: “Non lo so”.

Quello gli chiese di nuovo: “[Il giubileo] sarà compiuto o no?”

Gli rispose: “Non lo so”.

Rav Ashi disse: “Gli rispose così:<sup>30</sup> ‘Fino a quel momento non aspettarlo; da allora in poi aspettalo pure’”.

Rav Chanan bar Tachlifa inviò [queste parole] a Rav Yosef: “Ho trovato un uomo che era in possesso di un rotolo scritto in caratteri assiri<sup>31</sup> e in lingua santa, e gli ho chiesto: ‘Da dove ti arriva, questo?’ Mi ha risposto: ‘Mi sono arruolato come mercenario per i romani, e l’ho trovato nei depositi dei romani’. C’è scritto: ‘4291 anni<sup>32</sup> dopo la creazione del mondo [cioè nel 531 d.C.], il mondo sarà fatto orfano; di quegli [anni che rimarranno, alcuni saranno dedicati al]le guerre fra i *tanninim*,<sup>33</sup> [altri al]le guerre fra Gog e Magog, e il resto [saranno] i giorni del messia. E il Santo – che sia benedetto – non rinnoverà il suo mondo<sup>34</sup> se non dopo settemila anni”.

Rav Acha, il figlio di Rava, disse: “Fu detto: ‘Dopo cinquemila anni’”.

Due tratti caratteristici di questo passo, e di molti consimili nella letteratura rabbinica più antica, sono (i) la scarsità o assenza di qualsiasi citazione dalla Scrittura e (ii) il fatto che all’*eschaton* si pensava ancora come a un momento inserito nella storia, un momento il cui avvento sarebbe appunto stato pronosticabile se si fosse saputo interpretare la storia secondo sapienza (cf. 2 *Baruch* 28,1). Si trattava, in sostanza, di un atteggiamento incline al predeterminismo: il messia sarebbe arrivato secondo modi e tempi già stabiliti *ab aeterno*.<sup>35</sup>

28. Nel testo: *tanna de-be Eliyyahu*, che è anche il titolo di una compilazione rabbinica in cui sono raccolte tradizioni fatte risalire miticamente al profeta Elia. In questa compilazione (*Seder Eliyyahu Rabbah* 2) si cita questa stessa tradizione e si contano gli anni scaduti (più di 700) (testo in *Seder Eliyyahu Rabbah we-Seder Eliyyahu Zuta*, hg. von M. Friedmann, Wien 1902 [rist. Yerushalayim 1969], pp. 6-7).

29. Cioè il caos primordiale secondo *Genesi* 2,2.

30. Si osservi che le parole di Elia, fin qui riportate in ebraico, nella citazione fatta da Ashi sono in aramaico.

31. Così nei testi rabbinici viene chiamata la scrittura quadrata.

32. Il Gaon di Vilna (Eliyyahu ben Shelomoh, 1720-1797) emendò in 4231 sulla base del Talmud Babilonese, ‘*Avodah Zarah* 9b («È stata insegnata una *barayta*: A partire dall’anno 4231 dalla creazione del mondo, se uno ti dice: “Prenditi un campo del valore di mille denari per un denaro”, non prenderlo»).

33. I mostri mitologici che abitano gli abissi delle acque inferiori.

34. Non è chiaro se il misterioso apocrifo parlasse qui di una nuova creazione (magari ciclica, secondo la dottrina stoica) o dell’*eone* futuro ed eterno.

35. Secondo il *Tanna de-Be Eliyyahu* (*Seder Eliyyahu Rabbah* 31), il nome del messia è una tra le sei realtà create da Dio prima di procedere alla creazione del cosmo (e quindi del tempo);



La seconda guerra ebraica contro la dominazione romana (132-135 d.C.) era stata caratterizzata da un forte fervore messianico, ben evidente nelle apocalissi scritte tra le due guerre, il 2 *Baruch* e il 4 *Ezra*.<sup>36</sup> Israele serbava memoria di come il regno pagano che aveva distrutto il primo Tempio, nel 586 a.C., fosse stato a sua volta abbattuto dopo una sessantina d'anni, per opera di un altro re, Ciro il Grande, al quale il profeta Isaia non aveva avuto remore nell'attribuire il titolo di «unto del Signore» (45,1). Fu probabilmente anche per l'influsso del modello isaianico che intorno al 130 d.C., allo scadere dei sessant'anni dalla distruzione del secondo Tempio, un altro rabbino dei più autorevoli, 'Aqiva, promosse un messianismo politico e riconobbe nel leader indipendentista Bar Kokheva il messia, applicando a lui il versetto *Numeri* 24,17, «Una stella spunta da Giacobbe», e interpretando la stella come il simbolo del re messia (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4,5, 68d).

Alla propaganda di 'Aqiva si opposero tuttavia altri maestri suoi contemporanei, per i quali forse la discendenza non davidica di Bar Kokheva era un ostacolo insormontabile alla sua eventuale natura di messia. Ad 'Aqiva il rabbino Yochanan ben Torta rispose causticamente:

Gli rispose Yochanan ben Torta: “‘Aqiva, ti spunterà l'erba tra le mascelle, e il figlio di Davide non sarà ancora arrivato” (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4,5, 68d).

Dopo il fallimento della sollevazione di Bar Kokheva e le devastazioni e persecuzioni che ne conseguirono (inclusa l'uccisione dell'“ideologo” 'Aqiva per mano dei romani),<sup>37</sup> si determinò una reazione di intensità uguale, ma di verso contrario, all'entusiasmo che il presunto messia aveva suscitato all'inizio della sua avventura: il primo acconto del pagamento, da parte di Israele, di quello che Gershom Scholem ha definito il «prezzo del messianismo».<sup>38</sup> Yochanan ben Torta assunse un atteggiamento moderato assolutamente antinazionalista e attribuì la rovina del 135 al fatto che gli ebrei, pur dedicandosi allo studio della Legge e separando scrupolosamente le decime, erano avidi di ricchezza e si odiavano a vicenda (Tosefta, *Menachot* 13,22). La *damnatio memoriae* di Bar Kokheva

le altre sono la Torah, la Geenna, il giardino di Eden, il Tempio e il trono di gloria (testo in *Seder Eliyyahu Rabbah*, a cura di Friedmann, p. 160).

36. Vedi M.E. Stone, *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin R. Goodenough*, ed. J. Neusner, Leiden 1968, pp. 299-317; Id., *The Question of the Messiah in 4 Ezra*, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. J. Neusner, W.S. Green, E.S. Frerichs, Cambridge 1987, pp. 209-224.

37. Una ridefinizione più precisa e limitata del ruolo di 'Aqiva nella guerra fu avviata da G.S. Aleksandrov, *The Role of 'Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion*, in «Revue des Études Juives», 132 (1973), pp. 65-77, e proseguita da Jacob Neusner, *Akiba ben Josef*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1978, vol. II, pp. 146-147, e da Peter Schäfer, *R. Aqiva und Bar Kokhba*, in Id., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, pp. 65-121, e Id., *Bar Kokhba and the Rabbis*, in *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, ed. Id., Tübingen 2003, pp. 1-22.

38. G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986 (1995<sup>2</sup>) (ed. or. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970; 1976<sup>2</sup>), pp. 105-150 (qui pp. 146-147).

culminò nella reinterpretazione del suo nome (che secondo le fonti documentarie era Bar Kosba o Bar Kosiba) come Bar (o Ben) Kozba (o Kozbah, o Koziva), il «figlio della menzogna».<sup>39</sup>

Così, quel messianismo politicamente partecipe, “militante”, che aveva condotto Israele alla rovina venne in generale sconfessato dalla *leadership* rabbinica emergente. Ma l’aspettativa messianica non venne meno nella religiosità ebraica. Alcuni si posero in un’attesa passiva e di accento pessimistico, caratterizzata dalla preoccupazione per le tribolazioni (le «doglie del messia») che ancora si credeva avrebbero annunciato l’*eschaton*. Altri, invece, continuarono a dedicarsi all’interpretazione prognostica del futuro secondo mezzi e categorie che non erano più quelli caratteristici della profezia: nella letteratura rabbinica sparisce la visione rivelatoria (ancora descritta nelle apocalissi anteriori a Bar Kokheva come *2 Baruch* e *4 Ezra*), la profezia viene dichiarata chiusa,<sup>40</sup> e a esse subentra la deduzione a partire dalla Scrittura ormai canonizzata, o la ricerca in essa di pezzi d’appoggio (*prooftexts*) liberamente decontestualizzabili per sostenere le proprie opinioni: ciò in base al principio della lettura sincronica della Scrittura, uno dei cardini ermeneutici dell’esegesi biblica dei rabbini.<sup>41</sup> Permane occasionalmente la pratica del calcolo dei tempi escatologici, ma essa non viene più ricondotta a una rivelazione superna (com’era stato invece nella letteratura apocalittica).<sup>42</sup>

L’attesa passiva (un messianismo che chiamerei “pessimista”) e il calcolo escatologico (che chiamerei messianismo “partecipe”) sono atteggiamenti diversi più nella forma che nella sostanza: quando i tempi sono cupi (come per gli ebrei continuarono a esserlo, almeno periodicamente, fino al VII secolo, sia in Palestina sotto i romani, i bizantini e gli arabi, sia in Mesopotamia sotto i sassanidi), lì si può sopportare meglio sia dicendosi che il conto dei tempi volge alla fine, sia convincendosi che il peggio è ancora di là da venire ma che forse non si arriverà a vederlo. Si diffuse dunque un atteggiamento fatalista, perfino a rischio di veder calare la presa della religiosità rabbinica sulla coscienza collettiva.<sup>43</sup> Ad esempio,

39. Si diffusero anche tradizioni più specificamente ostili al messia mancato, come quella secondo cui egli si sarebbe macchiato dell’assassinio del rabbino El’azar di Modi’im (Talmud Palestinese, *Ta’anit* 4,5, 68d), o quella secondo cui si sarebbe dichiarato messia al cospetto dei rabbini, i quali, una volta verificato che egli non possedeva la facoltà propria del messia di giudicare in base all’odore, lo misero a morte (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 93b). Su Bar Kokheva vedi l’introduzione di Corrado Martone in *Lettere di Bar Kokheba*, a cura di C. Martone, Brescia 2012, pp. 13-34.

40. «Da quando morirono Aggeo, Zaccaria e Malachia, gli ultimi profeti, lo spirito santo cessò di essere presente in Israele» (*Tosefta, Sotah* 13,4; traduco secondo il testo del manoscritto di Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Heb. 20, area sefardita, sec. XIII). Vedi L.S. Cook, *On the Question of the “Cessation of Prophecy” in Ancient Judaism*, Tübingen 2011, pp. 149-173.

41. «Non c’è prima né dopo nella Torah» (Talmud Palestinese, *Sheqalim* 6,2, 49d e *Ro’sh ha-Shanah* 1,1, 56b; Talmud Babilonese, *Pesachim* 6b; e altrove; traduco secondo il *textus receptus* del Talmud Babilonese).

42. Per una trattazione più ampia delle fonti rabbiniche classiche sul messianismo vedi P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas», 60 (2005), pp. 28-56.

43. Cf. G. Stemmerger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti* Bologna 1989 (ed. or. *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1982), p. 312.

nel Talmud Babilonese (*Sanhedrin* 97a) sono attribuite a Rav Yosef (Mesopotamia, inizio del IV sec.) queste parole:

“Quante settimane [d’anni] sono passate, e lui non è venuto!”

parole che si possono mettere a confronto con la tradizione talmudica nel nome della «scuola di Elia» citata più sopra. Nel corso del III secolo il messianismo ebraico andò perdendo ogni connotazione politica, e a quegli ebrei che insistevano nel voler accelerare l'*eschaton* e la redenzione, i nuovi leader dell'ebraismo, cioè i rabbini, raccomandavano soltanto di praticare la Legge (ovviamente intesa e interpretata secondo la prospettiva rabbinica). Di questo atteggiamento abbiamo una chiara formulazione in una discussione tra i rabbini mesopotamici Rav e Shemu'el riportata nel Talmud Babilonese (*Sanhedrin* 97b):

Disse Rav: “Si sono compiuti tutti i tempi finali, e la cosa [l'avvento del messia] non dipende che dalla conversione e dalle opere buone”. E Shemu'el disse: “Per uno che sia in lutto è sufficiente che osservi il periodo di lutto”.

La sibillina replica di Shemu'el, secondo tutti gli interpreti moderni, significa che gli ebrei, anche se non si pentiranno dei peccati che li hanno portati alla condizione dell'esilio, avranno comunque sofferto a tal punto per questa condizione da meritare per ciò stesso di essere redenti, anche senza una previa conversione.<sup>44</sup> Del tutto analoga a quella di Shemu'el era la prospettiva di altri due rabbini palestinesi della prima metà del IV secolo:

Rabbi Acha [disse] nel nome di Rabbi Tanchum figlio di Rabbi Chiyya: “Se Israele facesse conversione anche solo per un giorno, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide”. [...] Rabbi Levi disse: “Se Israele osservasse un solo sabato così come è stato disposto, immediatamente arriverebbe il figlio di Davide” (Talmud Palestinese, *Ta'anit* 1,1 [64a]).

L'*eschaton* veniva così relegato sul piano dell'utopia, situata in un futuro imprevedibile e imprevedibile, e non più nella storia prossima ventura come secondo le apocalissi dell'epoca delle guerre d'indipendenza fallite (*2 Baruch* e *4 Ezra*). Come scrisse Ephraim E. Urbach, «prima viene la conversione. La redenzione, pertanto, non è un atto escatologico dotato di esistenza indipendente, e non ha [più] un tempo fissato».<sup>45</sup> Il prevalere di questo atteggiamento spiega l'esclusione della quasi totalità della letteratura apocalittica dal canone delle Scritture ebraiche, formulato dai rabbini. Con l'eccezione di *Daniele* – che è un'apocalisse sacerdotale, non enochica –,<sup>46</sup> i testi apocalittici furono conservati, tradotti e tramandati solo dai cristiani, sebbene in una posizione subordinata rispetto ai testi

44. Un lungo e ricco approfondimento delle parole di Shemu'el si trova in E. Lévinas, *Il messianismo*, trad. ital. Brescia 2002, pp. 68-73.

45. E.E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trad. ingl. Cambridge, MA 1975 (ed. or. Jerusalem 1969), p. 669.

46. Cfr. G. Boccaccini, *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica*, in «Henoch», 9 (1987), pp. 267-299.

da loro stessi scelti per il proprio canone. E con il prevalere dell'atteggiamento lealista dei cristiani nei confronti della dominazione romana, anche il canone delle Scritture cristiane garanti poco spazio alla letteratura apocalittica (con l'eccezione dell'*Apocalisse di Giovanni* e della diffusione, in appendice alla Vulgata, anche del *4 Ezra*). Per i rabbini si trattava di mettere il cappello sulle tradizioni apocalittiche e sulle aspettative messianiche, al fine di legittimare il proprio potere sulle comunità ebraiche e la propria presa sulle coscienze, di sconfessare le pretese di autorevolezza di qualsiasi visionario o profeta tra i molti che continuarono a popolare il cristianesimo e il rabbinismo delle origini, e di controllare le tendenze antinomistiche e le energie politiche eversive di cui il pensiero apocalittico era collettore e veicolo. Attraverso l'apposizione di quanti più *prooftexts* scritturistici fosse possibile, l'apocalittica veniva condotta nell'alveo della Legge scritta, e del monopolio ermeneutico su di essa che la classe rabbinica si era attribuita.

#### 4. Continuatio mediaevalis: sopravvivenze apocalittiche nel Medioevo ebraico

Nella letteratura rabbinica fra la Tarda Antichità e il Medioevo l'apocalittica rimase un genere praticato, anche se non più prediletto. Entro l'ampio *corpus* della letteratura midrashica si trovano diversi brevi testi di carattere apocalittico.<sup>47</sup> Da uno di questi, la *Aggadat Mashiah* (*Narrazione sul messia*), prendo in esame a titolo esemplificativo i primi quattro paragrafi, che commentano quel versetto di *Numeri* 24,17 che era stato utilizzato dal rabbino 'Aqiva per indicare Bar Kokheva come il messia:<sup>48</sup>

[1] *Una stella spunta da Giacobbe* (*Numeri* 24,17). [2] È stato insegnato in nome dei nostri maestri: [nella] settimana di anni in cui viene il Figlio di Davide, nel primo anno non ci sarà nutrimento per tutti quelli che ne hanno bisogno. Il secondo [anno] saranno mandate "le frecce della fame" (*Ezechiele* 5,16). Nel terzo, una grande carestia. Nel quarto, né carestia né abbondanza. Nel quinto, una grande abbondanza, e spunterà una stella dall'oriente, e sarà la stella del Messia, ed essa farà [luce] in oriente [per] quindici giorni e, se prolungherà [la sua permanenza], [questo sarà] per il loro bene, [per il bene] di Israele. [Nel] sesto, voci e notizie. [Nel] settimo, guerre, e alla fine del settimo si contemplerà il Messia. [3] I figli<sup>49</sup> dell'ovest saranno superbi e terranno saldo il regno senza rabbia [da parte dei sudditi] e andranno fino all'Egitto e porteranno via tutti [come] prigionieri. [4] E in quei giorni sorgerà *un re audace* (*Daniele* 8,23) su di *un popolo umile e povero* (*Sofonia* 3,12) e lui *occuperà il regno con la frode* (*Daniele* 11,21). A proposito di quel tempo, Isaia aveva detto:

47. Sulla letteratura apocalittica ebraica tardo- e post-antica vedi *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, ed. J.C. Reeves, Leiden-Boston 2006.

48. Utilizzo la traduzione di Sebastiano Crestani, tratta dalla sua tesi magistrale in Scienze delle Religioni (Università di Padova e Venezia) su *La Aggadat Mashiah: contestualizzazione, traduzione e commento di un testo apocalittico medievale ebraico*, discussa nell'anno accademico 2018/2019, parte della quale è in corso di pubblicazione su «*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*». Ringrazio Sebastiano Crestani per avermi consentito l'uso del suo lavoro ancora inedito.

49. Ossia i popoli.

*Va', popolo mio, entra nelle tue stanze [e chiudi la porta dietro di te. Nasconditi per un momento, finché non sia passato lo sdegno] (Isaia 26,20). Dissero i saggi: "Rabbi Chiyya insegnò alla sua generazione: "Quando udirete che si è sollevato il re audace, non rimanete là [dove siete], poiché lui decreterà: 'Chiunque dirà che il Dio degli ebrei è l'unico [Dio] verrà ucciso'. E dirà inoltre: 'Noi tutti saremo un'unica lingua e un'unica nazione'. Abolirà i tempi,<sup>50</sup> le feste, i sabati e l'inizio dei mesi. Cancellerà la Torah da Israele, così come è detto: *Penserà di mutare i tempi e la legge. I santi gli saranno dati in mano per un tempo, tempi e metà di un tempo (Daniele 7,25)*". Un tempo è un anno, due tempi sono due [anni] e metà di un tempo è metà anno.*

Rispetto alle apocalissi antiche, in questa il rapporto intertestuale con la Scrittura va diventando più organico e più fitto, perché l'ebraismo rabbinico è «civiltà del commento»<sup>51</sup> e il radicamento nelle fonti della tradizione è essenziale per il mantenimento dell'ortodossia, dell'identità etnoreligiosa, della struttura comunitaria stessa (Heine definirà la Torah come la «patria portatile» degli ebrei).<sup>52</sup> Nella tradizione mistica ebraica tardo- e post-antica sussiste un'importante dimensione di continuità rispetto all'apocalittica, che consiste nella rivelazione delle realtà superne alle quali il mistico può accedere ascendendo, grazie a determinati rituali pietistici, ai «palazzi celesti» (*Hekhalot*).<sup>53</sup> Ma la pratica del calcolo dei tempi escatologici – che pure permane nel Medioevo ebraico e oltre – non viene più ricondotta a una rivelazione superna, come avveniva nelle apocalissi fino al II secolo d.C. Non vi è più nuova rivelazione, nuova *apocalisse*; tutto quello che si deve sapere è stato dato nella Scrittura ed è lì che va pazientemente trovato.

Tutto ciò comporta una minore espansione della speculazione escatologica nella mistica ebraica tardoantica e medievale rispetto all'apocalittica ebraica e protocristiana precedente. La mistica – non solo quella ebraica – è in genere poco proclive all'escatologia perché tende a contemplare la divinità come archetipo metatemporale (e per questo trova punti di contatto con tutte o quasi le mistiche di altre tradizioni religiose). Testi mistici come il *Libro ebraico di Enoch (3 Enoch)* descrivono il viaggio del patriarca biblico attraverso i cieli, le visioni che egli vi riceve e che gli vengono mediate dagli angeli, ma la rivelazione consiste nella geografia o cosmologia dei cieli, e non ha più alcun contenuto escatologico. Essa è anzi addirittura svincolata dalla storia sacra d'Israele e dal quadro teologico-storico incentrato sulla Legge e l'Alleanza che caratterizza la teologia deuteronomistica e la sua interpretazione della storia d'Israele (la cosiddetta teologia deuteronomistica della storia): i depositari della rivelazione sono Abramo nel *Sefer Yetzirah* ed Enoch nel *3 Enoch*, mentre in questa letteratura Mosè o altre figure profetiche

50. Cioè il calendario ebraico.

51. Per questa categoria vedi E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Milano 1971, pp. 7-34, e F. Cuniberto, *Il luogo degli oggetti fuori luogo. Riflessioni sul museo come forma simbolica della modernità*, in «Il Pensiero», 57 (2018), pp. 47-64 (qui pp. 59-60).

52. H. Heine, *Sämtliche Werke*, hg. von H. Kaufmann, vol. XIII, München 1964, p. 128 (nei *Geständnisse [Confessioni]*, 1854, cap. 7: *portatives Vaterland*).

53. Su questa dimensione della mistica ebraica tardoantica vedi, in italiano, G. Busi, *Città di luce. La mistica ebraica dei palazzi celesti*, Torino 2019.

legate al nomismo dell'Alleanza hanno scarso o nessun rilievo, così come già era avvenuto nell'apocalittica enochica più antica (*Libro dei Vigilanti*).

Lo sminuire l'importanza della Legge e dell'Alleanza è un atteggiamento che nell'ebraismo di età moderna ebbe esiti marcatamente antinomistici proprio in prospettiva messianica ed escatologica (l'idea di affrettare l'*eschaton* e la redenzione «adempiendo i comandamenti attraverso la loro trasgressione»,<sup>54</sup> idea che tra il Sei e l'Ottocento caratterizzò movimenti come il sabbatanesimo e il frankismo). Ma anche dove non si arrivò alla trasgressione dei comandamenti toranici, sminuire la Torah come cardine identitario significava rinunciare alla teologia deuteronomistica della storia, cioè a spiegare la storia di Israele mantenendosi entro il quadro dell'Alleanza con Dio. Dio, allontanandosi dal Tempio distrutto, si allontana dalla storia in generale, e da quella di Israele in particolare, rifugiandosi oltre il tempo. Solo con la *qabbalah* classica, a partire dal XIII secolo (lo *Zohar*) e soprattutto nel XVI con il pensiero di Yitzchaq Luria, la mistica ebraica sarebbe tornata a costruire una cosmologia simbolica che valesse anche come metafora della condizione di Israele disperso tra le genti e come prospettiva escatologica di redenzione: alla distruzione del Tempio Dio si era separato dalla sua metà femminile, la *Shekhinah*, destinando se stesso alla trascendenza e la *Shekhinah* all'immanenza; il loro ri-unirsi (espresso in linguaggio scopertamente erotico, a partire dai miti zoharici e dall'ermeneutica del *Cantico dei Cantici* in senso mistico) avviene nello *shabbat*, e può essere favorito dalla devozione del mistico: ma è un evento periodico, non escatologico. Invece, nella dimensione del *midrash*, ossia della predicazione ai non iniziati alla mistica, come abbiamo visto nella *Aggadat Mashiah*, l'*establishment* rabbinico continuò a confrontarsi con le aspettative escatologiche mai sopite della gente ebraica comune.

Sul piano appunto del *midrash*, l'antico genere letterario della visione celeste rivelata a un personaggio della tradizione biblica (Ezechiele, Elia, Baruc, Ezra, anche Enoch – tutti personaggi importanti, a vario titolo, non solo nella Scrittura ma anche per la tradizione rabbinica *mainstream*) era un dispositivo letterario e retorico applicabile anche in una prospettiva mistica. Grazie a questo dispositivo la tradizione letteraria e mistica dell'ebraismo medievale ha importato, rielaborato e tramandato materiali letterari apocalittici di origine tardoantica e medievale a forte carattere escatologico e messianico, legittimati dall'attribuzione apocrifia a grandi personaggi profetici (Ezechiele, Baruc), profetico-messianici (Elia) o presunti antecedenti del rabbinismo (Ezra). Si può vedere un esempio di questa letteratura – spesso improntata alla teoria della successione dei quattro imperi, all'immagine

54. Sull'espressione, e sull'antinomismo messianico, vedi G. Scholem, *La redenzione attraverso il peccato* (1937), in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano 2008 (ed. or. *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, Frankfurt a.M. 1971), pp. 87-141, e S. Campanini, *Da Giacobbe ai Giacobini*, in G. Scholem, *Le tre vite di Moses Dobrushka*, Milano 2014 (ed. or. *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobrushka*, Paris 1981), pp. 186-192, 197-206.

tradizionale della battaglia escatologica degli astri,<sup>55</sup> e al “calcolo dei tempi” – nelle righe iniziali di un breve *midrash* escatologico chiamato *Apocalisse di Elia*:<sup>56</sup>

Si sdraiò a dormire sotto una ginestra, quand'ecco, un angelo lo stava toccando e gli diceva: “*Alzati e mangia! (IRe 19,5)*”. Michele, il Gran Principe d'Israele, rivelò sul monte Carmelo a Elia, il profeta, un mistero: il momento finale e il tempo che sarà alla Fine dei Giorni, al termine dei quattro regni, nei giorni del quarto re che vi dovrà essere. Il vento del Signore mi sollevò e mi condusse al meridione del mondo: e là vidi un luogo elevato che bruciava nel fuoco, e nessun essere umano poteva accedervi neanche per un'ora. Poi il vento mi sollevò e mi condusse all'oriente del mondo: e là vidi stelle che combattevano le une contro le altre senza tregua. Poi il vento mi sollevò e mi condusse all'occidente del mondo: e là vidi anime che venivano giudicate con grande afflizione ciascuna secondo le sue azioni. Allora Michele mi disse: “Il termine stabilito per la Fine dei Giorni sarà durante il tempo di un re futuro il cui nome sarà *Harmalat*”.

*Harmalat* è una variante di *Armilos*, il nome del re che svolge in genere nella letteratura rabbinica la stessa funzione dell'Anticristo in quella cristiana. Significativamente, si tratta della resa ebraica del nome di *Romulus*, il fondatore della città capitale che aveva assoggettato e distrutto quella degli ebrei.

Il perdurare nell'ebraismo medievale di una *Weltanschauung* escatologica, e di una pratica invisai ai rabbini come quella del calcolo dei tempi finali, è esemplificato in un testo del XIII secolo, il *Wikkuach Rabbenu Yechi'el (Disputa del nostro Rabbi Yechi'el)*, un resoconto letterario del processo contro il Talmud Babilonese tenuto alla corte di Francia il 12 e 13 giugno del 1240 e conclusosi con la condanna del Talmud al rogo in quanto libro pieno di insolenze contro i cristiani e blasfemie contro la loro religione.<sup>57</sup> Nel prologo del testo del *Wikkuach* secondo il manoscritto di Mosca (Biblioteca Nazionale Russa, Günzburg 1390, area bizantina, XIV-XV sec.) si allude all'accusatore del Talmud, l'ebreo convertito Nicolas Donin, con queste parole:

E alla Fine dei Giorni uscirà una vipera che si assimilerà agli [altri] popoli, facendo il bagno nel loro sterco.

Più estesamente, verso la conclusione del testo secondo il manoscritto di Parigi (BnF, Hébr. 712, area francese settentrionale, XIII sec.), a Donin e a tutto il processo si allude così:

Tutte queste questioni egli pose al nostro rabbino Yechi'el [...]. Ciò avvenne alla presenza del re e della regina in Parigi, nella corte del palazzo reale, e vi furono convocati i vescovi di Sens, di Senlis e di Parigi, i Domenicani e i Francescani,<sup>58</sup> nell'anno della Fine dei Giorni, nel mese di *Tammuz*, nel secondo e nel terzo giorno

55. Cf. per es. *Oracoli sibillini* 5,512-531.

56. Traduco dall'edizione di A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, 6 voll., Leipzig 1853-1878, vol. III, pp. 65-68.

57. Vedi J.C. Hoff, J. Friedman, R. Chazan, *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, Toronto 2012.

58. I termini usati per indicare gli ordini mendicanti sono rispettivamente ‘*aqifim*, letteralmente «cavillatori, causidici», e *chovelim*, letteralmente «portatori di cordone» (francese *cordeliers*). Ringrazio Marzia Toffoletti per avere discusso con me l'identificazione degli ‘*aqifim*.

della *parashah* di *Balaq*.<sup>59</sup> Lo spirito di Dio fu su di lui [il rabbino] nel rispondere punto per punto e secondo gli stessi argomenti.

La sorprendente espressione «Fine dei Giorni», che ricorre in entrambi i manoscritti (pur testualmente molto diversi tra loro), è in ebraico *acharit ha-yamim*, tratta da *Michea* 4,1 (e corrispondente a quella usata da Paolo nella *2 Timoteo* 3,1: *en eschàtais hēmérais*). I giorni del processo (12 e 13 giugno 1240) cadevano nell'anno 5000 secondo la cronografia rabbinica.<sup>60</sup> L'espressione usata è tratta dalla Scrittura, l'ermeneutica teologica della storia è sempre quella deuteronomistica, permane l'aspettativa escatologica, e permane pure lo schema chiliastico, in questo caso simile alle attese cristiane in tal senso, e forse da esse influenzato. Il modello mentale e letterario della tradizione appariva ancora utile per affrontare il nuovo momento storico di grave crisi e di pericolo per gli ebrei, sul quale il *Wikkuach* insiste ripetutamente.

In questa persistenza dei modelli antichi si vede una delle ragioni – o delle espressioni – del fatto che all'ebraismo rabbinico, dopo Flavio Giuseppe (I sec. d.C.) e fino all'età moderna, mancò una tradizione di storiografia critica (nel senso che il termine ha nella tradizione occidentale, da Tucidide in poi). Lo storico novecentesco Yosef Haim Yerushalmi ha definito la storia come «una fede per gli ebrei assimilati»,<sup>61</sup> intendendo che si sarebbe dovuti arrivare all'Ottocento e al fenomeno storico dell'assimilazione perché l'ebraismo sostituisse la storiografia alla teologia della storia.

Ma questa, appunto, è un'altra storia.

59. I giorni sono indicati secondo il calendario religioso ebraico, in riferimento alla sezione di Torah (*parashah*) letta in sinagoga nello *shabbat* precedente (in questo caso la sezione detta di *Balaq* dal nome del personaggio principale, *Numeri* 22,2-25,9).

60. Vedi I. Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, CA, 2006, pp. 258-259.

61. Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1982 (ed. or. *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, Seattle, WA et al. 1982), p. 97.